

Wir glauben an denselben Gott?

Der eine Gott im Bekenntnis der drei monotheistischen Religionen

Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott? Diese schon oft erörterte Frage findet gegenwärtig neue Aufmerksamkeit. Denn der Hintergrund, vor dem sie gestellt wird, ist in vielerlei Hinsicht in Bewegung geraten: Maßgeblich hierfür ist vor allem die verstärkte Aufmerksamkeit, die der Islam im weltweiten Kontext erfährt.

Wird die Frage nach der Selbigkeit Gottes gestellt, ist sie häufig weniger von einem offenen Interesse am Glauben der Muslime bestimmt, als vielmehr von Angst, Abgrenzung oder gar Ablehnung. Die Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft“ formulierte 2006 symptomatisch: „Die Feststellung des Glaubens an den einen Gott trägt nicht sehr weit. (...) Ihr Herz werden Christen schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn die Muslime verehren.“ Auch wurde jüngst seitens des Vatikans die Angemessenheit des *theologischen* Dialogs der Religionen grundlegend in Frage gestellt. Und im Nachklang der Assmannschen Thesen wird der monotheistische Glaube zudem generell eher verdächtigt, das ideologische Instrumentarium für Gewalt und Fundamentalismus anzubieten, als in seinen sinn- und friedensstiftenden Potenzialen wahrgenommen (vgl. dieses Heft, 6 ff.).

Die Frage, ob die Angehörigen der drei monotheistischen Religionen an *denselben* Gott glauben, ist zunächst von der Frage

Jun.-Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick (geb. 1974) lehrt Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt „Theologie der Religionen/christlich-muslimische Beziehungen“ am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin.

zu unterscheiden, ob es der *gleiche* Gott ist, den Juden, Christen und Muslime bekennen. Denn die Identität des geglaubten Gottes anzunehmen reicht weiter, als nur eine Ähnlichkeit Gottes zu vermuten. Zugleich ist die Frage spezifischer gestellt als die nach einem gemeinsa-

men transzendenten Grund *aller* Religionen, stehen die Monotheisten doch im verwandtschaftlichen Bezugsrahmen der „abrahamitischen Ökumene“.

Ob es derselbe Gott *ist*, den Juden, Christen und Muslime bekennen, kann wissenschaftlich wohl kaum entschieden werden: Die Gläubigen aller drei Religionen gehen hingegen davon aus, dass es nur einen Gott gibt, zu dem sie sich in unterschiedlicher Weise bekennen. Bedenkt man, dass schon innerhalb einer Tradition die Bekenntnisweisen keinesfalls einheitlich sind, so gilt auch im Dialog der drei Religionen: „Anders an Gott glauben, heißt noch lange nicht, an einen anderen Gott glauben“ (Reinhold Bernhardt). Denn alternativ zur Annahme eines einzigen Gottes bliebe den gläubigen Monotheisten nur, die Angehörigen der je anderen Religionen als

„Götzendiener“ (Michael Bongardt) zu betrachten (vgl. HK, Januar 2008, 29 ff.).

Den „Gott Israels“ vom „Gott Jesu“ oder dem „Gott des Koran“ trennen zu wollen, würde zentralen Aussagen aller drei religionsgeschichtlich miteinander verwobenen Traditionen widersprechen: In islamischer Perspektive wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass der Gott, der sich im Koran mitteilt, derselbe ist, der sich zuvor bereits den Juden und Christen offenbart hat. Trotz des insgesamt ambivalenten Verhältnisses wird das Axiom, dass der Gott der Muslime mit dem Gott der „Schriftbesitzer“ identisch ist, an keiner Stelle zurückgenommen: „Und streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: ‚Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind ihm ergeben‘“ (Koran 46:29).

Argumente für die Selbigkeit Gottes

Gerade die koranische Verwendung des arabischen „Allah“ für Gott bringt die angenommene Identität mit dem Gott der Juden und Christen zum Ausdruck: „Wer behauptet, der Gott der Muslime heiße ‚Allah‘, ja dies sei gleichsam der ‚Eigename‘ des islamischen Gottes, der verkennt schlicht die sprachlichen Tatsachen, die im Arabischen für sich sprechen. Schlimmer noch: er verschüttet letztlich den Weg zu dem von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam verehrten Gott“ (Hartmut Bobzin). Die terminologische Verwandtschaft mit der hebräischen Gottesbezeichnung „Elohim“ sowie der Gebrauch des Begriffs „Allah“ zur Bezeichnung Gottes seitens der arabischsprachigen Christen unterstreichen dies weiter. Jesu Antwort auf die Frage nach dem ersten Gebot in Mk 12,28 lautet: „Höre Israel, der Herr unser Gott, ist der einzige Herr“ (vgl. Dt 6,4). Sie bringt nicht etwa eine lose Verbundenheit Jesu mit der Geschichte Israels zum Ausdruck, sondern vielmehr die konstitutive Verwurzelung christlichen Selbstverständnisses im Judentum: „Die Selbigkeit Gottes, der sich im Alten Testament als der gnädig für Israel Daseiende und im Neuen Testament als der Vater Jesus Christi offenbart, zu bestreiten, hieße nichts anderes, als dem Neuen Testament und

damit dem christlichen Glauben das theologische Fundament zu nehmen und es von seinen Wurzeln zu trennen“ (*Rainer Kampling*).

Doch die abqualifizierende Betrachtung des Judentums als „Gesetzesreligion“, die die Kirchengeschichte durchziehenden antijüdischen Versuche, den alttestamentlichen „Gott der Rache und Gewalt“ dem neutestamentlichen „Gott der Liebe und Barmherzigkeit“ gegenüberzustellen, konnten erst nach der Katastrophe der Shoa allmählich überwunden werden. Für die katholische Kirche betonte so das Zweite Vatikanische Konzil die Identität des Gottes von Juden, Christen und Muslimen und bestimmt das Verhältnis zu den „nichtchristlichen Religionen“ in fundamental neuer Weise.

In der jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum „*Dabru emet*“ aus dem Jahr 2000 lautet die erste These: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde, an.“

Es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele anfügen, die die Selbigkeit des Gottes der drei monotheistischen Religionen explizit hervorheben, doch die aufgegebene Frage damit bereits positiv entscheiden zu wollen, wäre unredlich. Denn ihre Problematik entfaltet sich erst mit Blick auf die bestehenden Differenzen. Für die Verschiedenheit des Bekenntnisses ist nun das jeweils spezifische Verständnis von Offenbarung grundlegend. Kann von den verschiedenen Weisen der (Selbst-)Kundgabe des einen Gottes noch auf dessen Identität in den drei Gemeinschaften geschlossen werden? Oder muss gelten, „dass die Offenbarungen sich selbst auf Gott hin relativieren“ (Bernhardt), weil Gott auch in ihnen verborgen und unverfügbar bleibt?

Gewiss ist den drei monotheistischen Religionen gemein, Gott als den Schöpfer und gerechten Richter, der sich barmherzig zuwendet, zu verehren. Notwendig aber ist eine Reflexion des historisch Partikularen, bei der die Ergebnisse komparativer, religionswissenschaftlicher und philosophischer Untersuchungen zu bedenken und hinsichtlich der dogmatischen Vorgaben – einschließlich der „Wahrheitsfrage“ – zu systematisieren sind. Dies schließt ein, die Kontextualität und Diversität der religiösen Traditionen zu berücksichtigen.

Von entscheidender hermeneutischer Relevanz ist des Weiteren nicht allein die Kenntnis anderer religiöser Traditionen, sondern auch die *jeweilige* interreligiöse Relationierung, die den Fragerahmen bildet: So ergeben sich aus der christlichen „Sandwichposition“ mit Blick auf das religionsgeschichtlich zunächst „vorausgehende“ Judentum völlig andere Fragen als an die nachfolgende Religion, den Islam.

An zentraler Stelle ist aus christlicher Perspektive in Richtung beider Religionen zu verdeutlichen, dass das christologische

wie auch das trinitarische Dogma keine Verwässerung des Monotheismus bedeuten, sondern vielmehr seine Konturierung, dass also der Glaube an den Dreieinen weder dem jüdischen Eingottglauben noch dem muslimischen Glaubenssatz „Es gibt keinen Gott außer Gott“ entgegensteht.

Die „Charakteristik“ des christlichen Gottesverständnisses liegt in der Rede von der *Selbstoffenbarung* in Jesus von Nazareth begründet. Die mit seiner Person verbundenen historischen Geschehnisse

werden als Offenbarung gedeutet: In Jesu Verkündigung und Handeln wird Befreiung und Zuwendung Gottes erfahrbar, im Gesamtzusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu wird das Heil für alle Menschen epiphantisch. Das Heilsgeschehen ist das Offenbarungsgeschehen, Gott teilt sich in Jesus Christus mit. Das sich in Christus vollziehende Geschehen bildet Ausgangspunkt und normative Vorgabe für den christlichen Glauben an Gott.

Jesus wird also nicht einfach als Überbringer einer Botschaft geglaubt, sondern ist Selbstzusage Gottes. Als Heilmittler wird er in einer geschichtlichen Gestalt erfahrbar, die eingebunden ist in die jüdische Tradition. In ihm wird Gottes Wort Mensch, nicht der Mensch Jesus vergöttlicht. Die bleibende Gegenwart Gottes und Jesu Christi versuchte die christliche Tradition durch die Verbundenheit im Heiligen Geist verständlich zu machen (vgl. dieses Heft, 60ff.).

Gott ist ein beziehungsstiftender Gott, der die Menschen anredet und ihre Antworten in freier Zuwendung erhofft. Die Vater-Sohn-Terminologie ist somit vor allem als eine analoge Rede von Gott, als ein „metaphorisches Beziehungsbild“ (*Andreas Renz*), nicht aber im Sinne eines biologischen Verhältnisses zu verstehen. *Selbstmitteilung* meint folglich, dass Gott *sich selbst* mitteilt, also nicht nur etwas erschließt, sondern Teilhabe an seiner Erlösungswirklichkeit gewährt. Gott ist der Zukommende, der geschichtlich in Beziehung tritt, der zur Wahrheit und zum Leben einlädt. So ist das Christusbekenntnis zwar das Unterscheidende gegenüber Muslimen und Juden, doch verpflichtet es seinerseits gerade zu der Annahme, dass Gott sich allen Menschen zugesagt hat, sich ihnen liebend zuwendet.

Gleichwohl bleibt die gegenwärtige christliche Offenbarungstheologie in Bezug auf den für sie zentralen Begriff der „Selbstmitteilung“ insbesondere im interreligiösen Kontext vor vielerlei Herausforderungen gestellt. Denn der Terminus birgt die Gefahr neuer Überbietungslogiken, wenn er seine gesamtbiblische Norm vergisst und damit eine einseitige Verabsolutierung des Christusereignisses unternimmt.

Die theologische und historische Beziehung von Christentum und *Judentum* ist ohne Frage einzigartig und unterscheidet sich in ihrer Grundstruktur vom christlich-muslimischen Verhältnis. Doch sowohl das Neue Testament als auch die christliche Tradition haben ihr Verhältnis zum Judentum keinesfalls stets eindeutig festgeschrieben. Jede „Israelvergessenheit“ christli-

Notwendig ist eine Reflexion des historisch Partikularen

cher Theologie stellt zugleich jedoch das Bekenntnis des Einen in Frage: „Die Ausgestaltung der Christologie hat deshalb der Verwurzelung in der Geschichte Israels an zentraler Stelle ebenso Rechnung zu tragen, wie dem biblischen Monotheismus (...). Der Vater Jesu bleibt der Gott Israels“ (*Matthias Blum*).

Das christliche Gespräch mit dem Islam bei den Übereinstimmungen beginnen

Der christliche Monotheismus versteht sich in einer Linie mit der jüdischen Tradition. Er vermag als „trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels“ (*Magnus Striet*) die Verschiedenheit der Gottesbekenntnisse unter Wahrung der in christlicher Perspektive gegebenen Kontinuität zu bestimmen. Die theologischen Kontroversen im jüdisch-christlichen Verhältnis liegen vor allem in der unterschiedlichen Bewertung der Person Jesu begründet. Im Laufe der jüdischen Theologiegeschichte war nicht allein die Messianität Jesu primärer Streitpunkt, sondern wiederum *Schittuf* (Vermischung, Beigesellung): „Damit ist der Vorwurf gemeint, der reine Monotheismus wurde abgeschwächt oder verdunkelt, indem dem Schöpfer ein Geschöpf zur Seite gestellt werde, das wie Gott angebetet wird“ (Renz).

Das Neue Testament bezieht sich fortwährend auf die Tora, der Gott Israels ist identisch mit dem Gott Jesu von Nazareth. Jesus verkündigte zweifelsohne in seiner Reich-Gottes-Botschaft den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mit der Entscheidung gegen Marcion, der das Alte Testament aus dem christlichen Kanon ausschließen wollte, hat sich die Kirche im zweiten Jahrhundert diesbezüglich klar positioniert: Der Gott des Neuen Testaments ist der Gott der Hebräischen Bibel, dies kann als Konsens gelten. Und doch war damit das Christentum vor einer antijüdische Missachtung des Alten Testaments noch lange nicht gefeit: Überbietende Schemata, die den Alten Bund zur bloßen Vorstufe des Neuen degradierten, die Botschaft des Alten Testaments als „Verheißung“, die des Neuen Testaments hingegen als „Erfüllung“ lasen, prägten die Kirchen bis in die jüngere Zeit. „Grundsätzlich aber will Jesus die Tora weder aufheben noch überbieten, sondern ‚erfüllen‘ im Sinne von bestätigen und bekräftigen“ (Renz).

Denn zur Wahrheit der Menschwerdung gehört konstitutiv, dass Jesus Jude war. Daraus folgt auch: „Sachgerecht kann Trinitätstheologie deshalb nur dann sein, wenn sie den in der Geschichte Jesu in fortbestimmter – und das heißt nach christlichem Bekenntnis – in endgültiger Weise offenbar ge-

wordenen Gott als den Gott verstehend erschließt, der im Bekenntnis Israels der einzige ist“ (Striet).

Gegenüber dem *Islam* ist die Frage nach dem einen Gott anders gestellt. Hier ist zum einen zu prüfen, ob sich nicht schon der Begriff Monotheismus selbst als „untauglich“ (Jürgen Moltmann) erweist, wenn er beispielsweise zu Bestimmungen führt, die den Islam gegenüber dem Christentum als „strenger“, „radikaleren“ oder „konsequenteren“ Monotheismus fassen. Zum andern sieht sich das Christentum – seit *Johannes von Damaskus* bis heute – durch zahlreiche koranische Aussagen zur Christologie und Trinitätslehre missverstanden. Im Mittelpunkt der Kontroversen stehen die Verneinung des Kreuzestodes Jesu, die Bestreitung seiner Gottessohnschaft so-

Literatur:

- Reinhold Bernhardt: Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen, in: Deutsches Pfarrerberblatt Nr.5/2011, 236–240
- Hartmut Bobzin: Allah oder Gott? Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche, in: Münchener Theologische Zeitschrift 52 (2001) 16–25
- Matthias Blum: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an.“ Ein Kommentar, in: Rainer Kampling und Michael Weinrich (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003
- Hans Hermann Henrix: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, 2. Aufl., Regensburg 2008
- Richard Heinzmann und Mualla Selcuc (Hg.): *Monotheismus in Christentum und Islam*, Stuttgart 2011
- John Hick: Juden, Christen, Muslime: Verehren wir alle denselben Gott?, in: Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hg.), *Wertewandel und religiöse Umbrüche. Religionen im Gespräch* Band 4, Balve 1996, 189–207
- Johannes Paul II.: *Ansprache bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend in Marokko (Casablanca, 19. August 1985)*, in: CIBEDO (Hg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Regensburg 2009, 429–437
- Anja Middelbeck-Varwick: Der eine Gott, „... der zu den Menschen gesprochen hat“ (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: *Theologische Quartalschrift* Nr. 2/2011, 148–167
- Andreas Renz, Mohammed Gharaibeh, Anja Middelbeck-Varwick und Bülent Ucar (Hg.): *Der stets größere Gott. Gottesvorstellung in Christentum und Islam*, Regensburg 2012 (i. E.)
- Andreas Renz: *Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben*, München 2011
- Magnus Striet (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg 2004
- Clemens Thoma und Michael Wyschogrod (Hg.): *Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen*, Bern 1994
- Erich Zenger: *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991

wie die entschiedene Absage an die Lehre von der Dreieinigkeit, die vielfach als „Beigesellung“ und damit als Verfälschung des monotheistischen Bekenntnisses missverstanden wurde.

Nicht selten wird umgekehrt im Kontext christlicher Theologie eine völlige Gegensätzlichkeit der jeweiligen Gottesbilder konstruiert: Dem Christentum wird zugeschrieben, in ihm habe sich Gott seinem Wesen nach mitgeteilt, das heißt in Jesus Christus sich selbst als Liebe kundgetan, während er im Islam „nur“ seinen Willen, seine Gesetze, seine Rechtleitung mitgeteilt habe. Diese schroffe Kontrastierung von „Willensoffenbarung“ versus „Wesensoffenbarung“ fixiert dabei auf beiden Seiten Stereotypen, die dem jeweiligen Selbstverständnis nicht gerecht werden.

Für das katholisch-muslimische Gespräch kann „*Nostra Aetate*“ 3 gleichsam als „Magna Charta“ gelten. Leitmotivisch lautet der erste Satz dieser Konzilserklärung: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“ Die Betonung der Gemeinsamkeiten, die die Erklärung hier bestimmt, ist mit Blick auf eine vorausgehende jahrhundertelange Geschichte wechselseitiger Verachtung und Verurteilung von Christen und Muslimen kaum hoch genug zu würdigen.

Das christliche Gespräch mit dem Islam mit den Übereinstimmungen zu beginnen, ist bis heute nicht *wenig*, sondern *wesentlich*. Gleichwohl verlangen die vormalis abgeblendeten, bleibenden Differenzen insbesondere hinsichtlich einer differenzierten Aufnahme der Offenbarungsproblematik eine nähere Bestimmung. Christliche Theologie bedarf heute einer sorgfältigen Kenntnis islamischer Gotteslehre, insbesondere ihres Fundaments, des Koran. Nicht zuerst, aber auch nicht zuletzt sind die koranischen Aussagen als ein Teil der Auslegungsgeschichte der Bibel zu verstehen. Umgekehrt ist auch notwendig, dass Muslime die christliche Gotteslehre nicht allein anhand der koranischen Vorgaben kontextualisieren und bewerten, sondern das biblische, dogmatische und gläubige Selbstverständnis heutiger Christen zu Grunde legen.

Gewiss hat die christliche Fundamentaltheologie den koranischen Fehldeutungen des eigenen Selbstverstehens weiterhin deutlich zu entgegnen. Aber auch hier sollte die berechtigte Apologetik des Eigenen den Blick für das nicht verstellen, was *auch* im Koran zu finden und was zunächst sein ganz *eigenes* Anliegen ist. Denn wenn auch gilt, die Christologie gegenüber dem Koran zu behaupten, so wäre es gewiss lohnend, die doch immerhin vorhandene Jesulogie des Koran zunächst einmal wahrzunehmen: Die koranische Würdigung Jesu als Prophet.

Zu fragen bleibt, inwiefern die jeweiligen Verstehensweisen von Offenbarung und Erlösung in Jesus Christus sich mit der koranisch geoffenbarten Rechtleitung sinnvoll ineinander schreiben lassen. Könnte Jesus Christus als Personifizierung der göttlichen Wegweisung gelesen werden? Wie ist auf die koranische Bestreitung der Auferstehung Jesu einzugehen, die

deutlich macht, dass die Botschaft des Koran eben nicht identisch mit den christlichen Glaubensaussagen ist? Inwiefern ist islamischerseits die kreuzestheologische Dimension christlicher Soteriologie überhaupt einholbar?

Auch weiterhin ist der Streit um die Differenzen erforderlich und von großem Wert, um dem Eigensinn beider Religionen überhaupt gerecht zu werden. Doch sollte sein Grundton geprägt sein von dem Wissen um das unverfügbare Geheimnis des stets größeren Gottes und eine gemeinsame, freundschaftliche Gottsuche intendieren. Gute Gründe für eine dogmatische Ausgrenzung des Islam mag es gegeben haben, mindestens aber die für seine theologische Geringschätzung gilt es heute im Interesse eines Dialogs auf Augenhöhe zu überwinden.

Wie weit also, so ist abschließend zu fragen, trägt die Feststellung des Glaubens an den einen Gott im Miteinander der Religionen? Die Beziehung Gottes, der sich in seiner Schöpfung zeigt und allen Menschen nahe sein will, entscheidet sich glücklicherweise nicht an den menschlichen Gottesvorstellungen. Vielmehr geht Gottes Anruf den jeweiligen menschlichen Antworten stets voraus. Trotz der Verschiedenheit der Bekenntnisse und Glaubensweisen *könnte* also die Wirklichkeit Gottes in den drei Religionen dieselbe sein. In der Sprache des Gebets, im Lobpreis Gottes, kann dies zum Ausdruck kommen. Wenn Christen davon ausgehen, dass Gottes universaler Heilswille sich nicht auf die eigene Gemeinschaft beschränkt, dann können sie auch annehmen, dass die Gebete von Juden,

Christen und Muslimen in gleicher Weise dem Einen, der stets größer ist, erhört werden.

Zwar braucht es mit Blick auf Glaubenszeugnisse auch Trennschärfe, um Alterität wie Identität gewissenhaft auszuloten. Doch sind die drei Religionen keine holistischen Systeme, sondern dynamische Sinngefüge, da sie von Menschen gelebt werden. Ihre anthropologische Erschließung erfordert daher stets auch jeweilige Neubestimmungen im interreligiösen Zusammenspiel. So entscheidet sich insbesondere an der wechselseitigen Bewertung der jeweils geglaubten Offenbarungswahrheit der Dialog.

Wenn nun aber biblisch gilt: „Viele Male und auf vielerlei Weisen hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ (Hebr 1,1), dann kann christlicher Glaube, wie Bongardt herausstellt, die Möglichkeit einer Offenbarung in anderer Gestalt und zu anderer Zeit nicht grundsätzlich ausschließen, sondern muss vielmehr mit ihr rechnen.

Ausgeschlossen werden muss allein, dass Gott sich als ein anderer offenbaren kann, als der er sich in Jesus Christus gezeigt hat. Es empfiehlt sich schließlich eine inkludierende Sicht, die Juden und Muslime in die Heilsordnung des Dreieinen einbezieht, die also – gemäß der Theologie *Karl Rahners* und des Konzils – die Universalität des Heils zum Ausgang nimmt. Denn Gott will seine Gnade allen Menschen zuteilwerden lassen und er will, „... dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4). *Anja Middelbeck-Varwick*